إشكالية المختلف وحوار الأديان

د. آمال قرامي
كليّة الآداب بمنّوبة
(تونس)

يعنى هذا العمل بالنظر في صلة المواقف التي تتخذ من المختلف جنسا، وعرقا، ولونا، ودينا، وغيره بمسألة الحوار بين الأديان. وقد ارتأينا في القسم الأولّ عرض عيّنات تعكس نظرة المرء إلى المختلف عنه وكيفية تعامله معه، ثمّ عمدنا في القسم الثاني إلى استقراء الخلفيات الثاوية في خطاب الاستنقاص، والتجنّب، والإقصاء لنصل في القسم الثالث إلى تبيان مدى علاقة هذه الممارسات بواقع الاختلاف الديني، وبما يمثّل عقبة من العقبات التي يواجهها الحوار بين الأديان.

إنّا قصدنا رصد سلوك الأفراد تجاه من يختلفون عنهم قصدا لنبيّن أنّ الممارسات النقوصية التي تسلّط على المغاير دينيّا، إنّما هي انعكاس لثقافة التوحّد التي قامت على استهجان الاختلاف مهما كان مصدره، وتهميش المغاير. وقد ترسّخت هذه الممارسات على مرّ العصور من خلال عمل التنشئة الاجتماعية، والتعليم، وغيرها من الأنظمة، والمؤسسات التي تعنى ببناء شخصية الفرد، حتّى أضحت ثوابت في ثقافة مختلف الشعوب، ممّا يجعل زحزحتها عن مكانها أمرا عسيرا يتطلّب صبرا طويلا، ومجاهدة. وإن كنّا قصرنا عملنا على استقراء مواقف النبذ،

والتهميش، وغيرها، فإنّ هذا لا يعني تعامينا عن وجود نماذج سلوكية إيجابية، ومواقف تنمّ عن أخلاق عالية وتعامل إنساني [1].

ولمّا كانت هذه الحالات قليلة قياسا بما نعرفه من مواقف إقصائية، وممارسات تصرّ على إشعار الآخر بأنّه في منزلة دونية، فقد رأينا التطرّق إلى المواقف الاستهجانية لأنّنا نعتبر أنّ من أوكد واجبات الباحث إثارة السؤال، وتعرية الذات، وكشف المستور للوصول إلى فهم يخوّل له إعادة بناء الذات.

من المواقف الاستهجانية

غالبا ما شكلّ غير المسلم، وخاصّة المشرك في ذهنية الثقافة العالمة، والثقافة الشعبية كائنا مذموما لا يستأهل إلاّ الوصف بأرذل النعوت خصوصا إذا كانت له عادات وطقوس تصدم ما تعوّد عليه العالم. وكانت المفاضلة بين الأديان أساس النظرة الدونية إلى المختلف دينيّا ذاك الذي يطلب منه أن يحترم دين الجماعة، وأن يراعي المسافة بيه وبين الآخرين. فلا قرب بين الأجساد ولا ملامسة. ويجدر به أيضا أن يلتزم بالعلامات السيميائية «يضع شعار «كفره» ويقبل بتوزيع الأفضية حسب الانتماء الديني. ويكفي النظر في كتاب عمر بن الخطاب حين صالح نصارى أهل الشامّ لنتبين مدى حرص السلطة على عدم تشبّه المنضوين تحت ثقافة مغايرة بالمسلمين. جاء في الكتاب «ولا نتشبّه بهم في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين، ولا نتكنّى بكناهم ولا نركب السروج ولا نتقلد بالسيوف ولا نتخذ شيئا من السلاح ولا نحمله معنا، ولا ننقش على خواتمنا بالعربية، ولا نبيع الخمور ولا نجز مقادم رؤوسنا، ونلزم زينا

(1) قيل إنّ عمر بن الخطّاب مرّ بأرض دمشق «بقوم مجذومين من النصارى فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن تجرى عليهم القوت. البلاذري، «فتوح البلدان»، بيروت، 1988، ص 131.

حيث ما كنّا وأن نشد الزنانير على أوساطنا»[2]. لقد كان تظاهر اليهود والنصارى بمشاكلة المسلمين في الزيّ والمركوب من المناكر التي تصدّى لها المحتسبون فجعلوا القبول باندماج هذه الفئات في المجتمع الإسلامي مشروطا بمدى امتثالهم لجملة من الأحكام، والتزامهم بعدد من العلامات التي تعدّ أحد أركان التواصل بين الناس، وفي الآن نفسه من العوامل الفاصلة بينهم لأنّها تقيم الحواجز فتسهل سيطرة طرف على آخر.

من الشائع القول إنّ العلاقات بين المسلمين وغيرهم لم تكن ثابتة على مرّ العصور إذ اختلفت من فترة تاريخية إلى أخرى وخضعت لمقتضيات السياسة، والدين وسنن الاجتماع وغيرها من العوامل. وقد كانت محكومة بعدّة عوامل يضيق المقام عن استيفاء البحث فيها. ولعلّه من المفيد أن نعرض موقفا من بين المواقف التي اتخذها العلماء من المختلف دينيّا. قال الطرطوشي معبّرا عن رأيه في سياسة جعفر المتوكل بن المعتصم مع أهل الكتاب : «أقصى اليهود والنصارى ولم يستعملهم، وأذلّهم وأقصاهم وخالف زيّهم وزي المسلمين وجعل على أثوابهم مثالا للشياطين لأنّهم أهل ذلك، وقرّب منه أهل الحقّ وباعد عنه أهل الباطل والأهواء، فأحيى الله به الحق وأمات به أهل الباطل فهو يذكر بذلك ويترحّم عليه ما دامت الدنيا»[3]. ورأى ابن مفلح أنّ الطبيعة الدمويّة تغلب على العرب، كما يغلب عليهم «كلّ وصف مطلوب شرعا وعرفا من العقل والفهم والعلم والحلم والكرم والشجاعة وغير ذلك». أمّا النصارى فتغلب عليهم «الطبيعة البلغمية والبلادة وقلّة الفهم وكثرة الجهل. ويغلب على اليهود الطبيعة الصفراوية والهمّ والغمّ والحزن والحسد والمكر والصغار»[4]. وتحفل المصادر بمواقف مماثلة تصوّر

(2) الطرطوشي، «سراج الملوك»، لندن، 1990، ج 2، ص 401.
(3) الطرطوشي، «المرجع المذكور»، ج 2، ص 402.
(4) ابن مفلح، «الآداب الشرعية»، بيروت 1972، ج 3، ص 142.

نظرة الأنا إلى الذات ونظرتها إلى المغاير وتبرهن في الآن نفسه على أنّ المباينة في الديانة لم تكن، في الغالب، أمرا مقبولا سواء تحدّثنا عن موقف المسلمين من غيرهم، أو موقف اليهود والمسيحيين من المسلمين.

ولئن كان الأمر كذلك مع المختلف الذي «شاءت الإرادة الإلهية» أن يكون مغايرا للآخرين في الديانة، فما هو موقف المجتمع من الذي تعمّد الخروج من الإسلام كالمرتدّ، والملحد، أو الذي اختار أن يخالف قومه في الهيئة، أو في السلوك، نحو المخنّث، والمسترجلة، والممارس للعلاقات الجنسية المثلية، والأقلف، وغيرهم من المهمّشين ؟

لا مراء أنّ وضع المختلف المتعمّد أشد صعوبة من سواه، بل إنّه أسوأ حالا من أهل الكتاب الذين حاول العلماء أن يفسّروا اختلافهم بأنّه إرادة إلاهية معتمدين في ذلك على عدّة آيات تنهى عن إجبارهم على تغيير معتقدهم. وفي مقابل ذلك تشدّد العلماء مع الذي اختار التفصّي من الإسلام والانتقال إلى دين آخر، أو الذي ارتأى الخروج من الإيمان إلى الإلحاد، أو الذي امتنع عن القيام بما هو «معلوم في الدين بالضرورة» إذ اعتبر منشقّا عن الصفّ، ومفارقا للجماعة، وخائنا للأصول. والعقل الجمعي، كما نعلم يُدين من يهدّد وحدته بالتشظي ومصيره بالهلاك. وبذلك تمّ إقصاء المرتدّ، والأقلف، وغيرهما من الحياة الدينية، والحياة الاجتماعية، بل من رحاب الأمّة. فلا تجوز إمامة الأقلف، ولاشهادته، ولا صلاته، ولا تؤكل ذبيحته، ولا صلاة عليه حين يموت. وزاد الشيعة، والخوارج على هذه العقوبات فرفضوا ولايته، وزواجه [5].

إنّ تعامل المجتمع مع هذه الفئات الرافضة لقيم الجماعة، أو المتمرّدة على نظامها كالمسترجلة، أوالمخنّث كان «بإفرادها إفراد البعير الأجرب»،

(5) عامر بن عليّ الشمّاخي، «الايضاح»، سلطنة عمان، 1983، ج2، ص367.

وفي حالات أخرى بقتلها، «وإراحة الأمّة من شرّها». وهي أحكام لا تصدر عن النصّ القرآني، أو الحديث، إنّما هي اجتهادات الفقهاء الذين حاولوا التصدّي لكلّ من سوّلت له نفسه خرق النظام، والخروج عن وحدة الصفّ، وعن النمطية المرسومة. ونحن نذهب إلى أنّ الخشية من عدوى الانشقاق، والتفكّك، والخوف من محاكاة هذه العناصر من الأسباب الهامّة التي أدّت إلى أحكام تقضي بقتل المرتد [6]، والزنديق، والملحد، واللوطي، كما أنّ الخوف من تشويه صورة المسلم، ومن فقدان ما يشكّل هويته كالختان الذي عدّ شعارا للمسلمين حفزت العلماء على إصدار عقوبات بشأن كلّ من تنازل عن العلامات التي تميّزه عن الآخر.

لقد ثبت في نظر المنافحين عن الهويّة الجمعيّة أنّ المغاير يشكّل خطرا على البناء الاجتماعيّ وهو رمز العنف المسلّط على وحدة المجتمع، ولمّا كان العنف يولّد العنف فلا غرابة أن يعمد العلماء إلى التشهير بهذه الفئات والدعوة إلى لفظها لأنّها تضجر الضمير الجماعيّ وتثير فيه أسئلة الشكّ التي تثقب جدار اليقين.

والواقع أنّ تعامل المسلم مع المختلف عنه دينيّا، من خارج الثقافة لا ينظر إليه بمعزل عن تعامل المرء مع المغاير من داخل الثقافة ذاتها. فما هي وشائج الصلة بين الموقفين ؟

تزخر كتب التراث بنصوص تصوّر نظرة المرء إلى المختلف عنه من داخل مجموعة الانتماء، وحكمه عليه من خلال الظاهر : صورة الجسد المرئية، وهو أمر يوضّح بجلاء ما لحاسة العين من أهمّية فهي، كما زعم أهل الفراسة باب القلب، ووسيلة من وسائل التواصل بين الناس. والمطّلع على هذه النصوص ينتبه إلى أنّ تصرفات الجماعة تجاه المغاير تختلف

(6) انظر عملنا آمال قرامي، «قضيّة الردّة في الفكر الإسلامي؛ قديما وحديثا»، أطروحة الحلقة الثالثة للتعمّق في البحث، منوبة، 1993.

باختلاف العامل الذي يجعله غير مشاكل لهم. فالعرب، حسب ما جاء في المصادر، كانوا يهابون المختلفين عنهم جسديا، وخاصّة المشوّهين، ويعتقدون أنّ هؤلاء يمتلكون قوى غيبية تصلهم بعالم المقدّس. ولذلك كان أغلب الذين مارسوا السحر أو الكهانة حاملين لسمات تنأى بهم عن البشر العاديين. فكاهنة قريش سوداء بنت زهرة «أعطاها والدها لحافر قبور ليئدها لأنّها ولدت زرقاء شيماء، وكانوا يئدون من البنات من كان على هذه الصفة»[7]. ومثّلت ولادة المشوّهين لدى العرب حدثا خارقا للمألوف، وباعثا على القلق والخوف.

وبالعود إلى قائمة الكنى والألقاب التي كان الناس يطلقونها على بعضهم البعض من قبيل إطلاق الجزء على الكلّ، والتي مازالت موجودة إلى اليوم نتبيّن نظرة استنقاص لكلّ من افتقر إلى مقوّم من مقوّمات الكمال الجسدي. فنجد بني الأعرج، والحارث الأعور، وعبيد بن الأبرص، وأبو الأعور السلمي، والأعمش، والحطيئة الذي سمّي كذلك لقصره الشديد، والفرزدق الذي قيل إنّه سمي كذلك لجهامة وجهه وغلظه، وغيرهم[8]. ولئن ساهمت هذه الكنى في تخليد ذكر أصحابها، فإنّنا نرى فيها شاهدا على ممارسات لا تكتفي بالتشهير بالمختلف، وإنّما تصرّ على إلغاء اسمه، والإسم، كما هو معلوم عنصر هامّ من العناصر المكوّنة لهوّية الشخص، وهو علامة على حضور الذات، ورمز انتماء الفرد إلى الجماعة، ومعنى ذلك أنّ الإصرار على مناداة المرء بما يشكّل نقصا لديه، إنّما هو علم على تعمّد حجبه، وإبراز عاهته للجميع فتصبح دالاّ على مدلول.

(7) جواد عليّ، «المفصّل في أخبار العرب»، بيروت، 1970، ج 6، ص 771.

(8) ارجع إلى ابن رسته، «الأعلاق النفيسة»، بيروت 1988، فصل أسماء المشهورين من ذوي العاهات، صص 197- 202.

وبالرجوع إلى كتب الفقه، والحسبة نعثر على روايات بدا فيها التحذير من مخالطة فئة من المرضى جليّا، مثل المجذوم الذي منع من دخول المسجد والاختلاط بالناس، والبيع وهو نهي مستند إلى سلطة الحديث، وأقوال الصحابة التي اعتبرت المتكأ الذي اعتمده العلماء لتبرير الممارسات الإقصائية ممّا يضفي على سلوك النبذ، والعزل الشرعية الدينية المطلوبة.

وكثيرا ما يورد الفقهاء خبر ردّ الرسول المرأة التي تزوّجها ووجد بها بياضا لتبرير ردّ المعقود عليها متّى كانت عمياء، أو برصاء، أو جذماء، أو عرجاء. وبالإضافة إلى ذلك يستند العلماء على قول ابن عبّاس : «أربع لا يجزن في بيع ولا في نكاح : المجنونة والمجذومة والبرصاء والعقلاء» [9]. وهكذا نتبيّن أنّ المقدّس يتدخل من حيث هو سلطة تشريعية لبناء الفوارق بين الناس وتثبيتها.

وبقطع النظر عن صحّة هذه الأحاديث، أو ضعفها، فإنّ أثرها في الواقع الاجتماعي كان كبيرا. وكثيرا ما كان الحديث الموضوع انعكاسا لواقع اجتماعي قائم بالفعل ومعبّرا عن مواقف الناس، وحاجاتهم، ورغبتهم في صون مصالح متعددة. ولا نعدم الأمثلة المبرهنة على ذلك، سواء تعلّق الأمر بإقصاء المغاير من داخل الثقافة، أو من خارجها نحو منع زواج العرب بالموالي، وحظر زواج المسلمة بالعبد، وبأهل الكتاب إلى غير ذلك من الأحكام التي تجذّر التمايز الاجتماعي، والفصل بين الفئات.

وتشير كتب التفسير إلى معاملات كانت شائعة بين الناس من قبيل الامتناع عن مؤاكلة أصحاب العاهات. ورد في تفسير الطبري لآية : «ليس

(9) الخرساني الإباضي، «المدوّنة الكبرى»، سلطنة عمان، 1984، ج2، ص33. وجاء في ابن بابويه، «من لا يحضره الفقيه»، بيروت، 1986، ج 3 : «قال عليه السلام : احذروا معاملة أصحاب العاهات، فإنّهم أظلم شيء»، ص 104، وانظر ص 281.

على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم» [النور 24 / 61] «نزلت هذه الآية ترخيصا للمسلمين الذين كانوا يتقون مؤاكلة أهل الزمانة في مؤاكلتهم إذا شاءوا ذلك[10]». وقيل في رواية أخرى إنّ هؤلاء الزمنى كانوا هم الذين يتحرّجون من الأكل مع الأصحاء تفاديا من إزعاجهم. ومهما كان سبب النزول، فإنّ عزوف الأصحاء عن مؤاكلة الزمنى كان دالاّ على إقصاء الفئات التي لا يمكن دمجها في الجماعة، إذ لا يخفى أنّ المؤاكلة طقس اجتماعي قائم على المباسطة والمشاركة والألفة، والإيثار وهي علاقات تنتفي عند حضور صاحب العاهة ليحلّ محلّها التقزّز والاشمئزاز، والخوف من العدوى، والنقص.

لقد اضطلعت الثقافة العالمة بدور هامّ في ترسيخ المعتقدات والتمثّلات الاجتماعية، والتصوّرات الخاصّة بكلّ فئة في الضمير الجمعي. فالمتأمّل في المصادر ينتبه إلى أنّ موقف العالم لم يختلف عن موقف العامة. فلئن وصف القوم الدميمة بالغراب لما يثيره منظرها في نفوسهم من قلق، واشمئزاز، فإنّ العالم نزّل القبح في إطار إيديولوجيّ خاصّ يعكس علاقة الرجل بالمختلف عنه جنسيا.

أورد الطرطوشي، في هذا السياق ما اعتبره من قبيل الحكم الخالدة. قال : «قيل لحكيم: لأي شيء تزوّجت امرأة دميمة وأنت وسيم ؟ قال اخترت من الشرّ أقلّه»[11]. وهو أمر يوحي بنظرة المجتمع الذكوري إلى المرأة، والتي عبّر عنها العلماء في مؤلفاتهم العديدة، من ذلك ما جاء على لسان الرازي حين فسّر سبب نقص ميراث المرة قياسا بنصيب الرجل. قال : «لا شكّ أنّ المرأة أعجز من الرجل لوجوه : أمّا أوّلا

(10) الطبري، «جامع البيان»، بيروت 1997، م9، ص353.

(11) الطرطوشي، «المرجع المذكور»، ج 2، ص577.

فلعجزها عن الخروج والبروز فإنّ زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك وأمّا ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها وأمّا ثالثا فلأنّها متى خالطت الرجال صارت متّهمة» [12]. وهو موقف نجد له مثيلا في الديانات السابقة على الإسلام. جاء في سفر يشوع بن سيراخ [24] : «من المرأة نشأت الخطيئة وبسببها نموت نحن أجمعون».

وبالإضافة إلى ما سبق كثرت أقوال العلماء من أطبّاء وفقهاء، وشعراء، وغيرهم في العجوز القاعد، التي سخروا منها، وشبّهوها بالضفدع وفراخ القطا، ونصحوا العاقل بالابتعاد عنها والنفور منها لأنّها عجزت عن القيام بدورها في الإمتاع. وما أكثر الروايات التي نسبت إلى الخليفتين عمر وعليّ والتي تشير إلى أنّهما كانا ينهيان الرجال عن تزوّج العاقر، أو الشوهاء.

ولم يمثّل القبح وحده سببا من أسباب النبذ، إذ يفيدنا ابن منظور أنّ «الجارية المليحة سميت جرباء لأنّ النساء ينفرن عنها لتقبيحها بمحاسنها محاسنهنّ» [13]، ومعنى ذلك أنّ المختلف لا يكون بالضرورة شخصا مفتقرا لعضو، أو لخصلة، بل يمكن أن يكون مباينا للآخرين بما حازه من خصائص تخرج به عن معتاد الناس، وتثير فضولهم، وتربك النظام خاصّة إذا علمنا أنّ الجمال ارتبط في الأساطير القديمة بإبليس، وبالفوضى. فنصر ابن حجّاج الوسيم أمر الخليفة عمر بن الخطّاب بنفيه إلى البصرة مخافة أن تفتتن النساء به [14].

(12) الرازي، «مفاتيح الغيب»، دمشق، 1990، ج 9، ص 168.
(13) ابن منظور، «لسان العرب»، بيروت، 1988، ج 6، ص 228.
(14) ابن سعد، «الطبقات»، بيروت 1958، م 3، ص 285.

ولا يخفى أنّ موقف الإقصاء حين يصدر عن السلطة، فإنّه يكتسي طابع الممارسة الشرعية، والقاعدة السلوكية الملزمة.

ولم يكتف المؤرخون بتسجيل الحوادث، بل أبدوا رأيهم فيها من ذلك أنّ ابن تغري بردي لم يخف استنكاره زواج السلطان الملك المظفر زين الدين حاجي ابن السلطان الملك الناصر محمد ابن قلاوون من اتفاق جاريته السوداء. قال : «وهذا ثالث سلطان من أولاد ابن قلاوون تزوج بهذه الجارية السوداء، وحظيت عنده، فهذا من الغرائب، على أنّها كانت سوداء حالكة لا مولّدة، فإن كان من أجل ضربها العود وغنائها فيمكن من تكون أعلى منها رتبة في ذلك وتكون بارعة الجمال بالنسبة إلى هذه. فسبحان المسخّر»[15].

وإذا كان الإقصاء والنفي من الإجراء ات الشائعة في العصور الإسلامية الأولى، فإنّ تقدّم العمران أفضى إلى ظهور حاجات جديدة في المجتمع، منها الحاجة إلى تنظيم طرق التعامل مع المختلفين. فأنشأت المؤسسات[16] الخاصّة لاحتواء المجانين، والمعوقين، والمنحرفين، وغيرهم. وظهرت البيمارستانات، والسجون، وبقية المؤسسات التي شرّعت لممارسة الإقصاء والعزل بدعوى إحكام السيطرة على هذه الفئات، ومراقبتها حرصا على تماسك النظام. وترتّب على ذلك تقسيم الأفضية إلى أماكن خاصّة بالأسوياء، وأخرى «بالشواذ».

وليس في نيّتنا عرض كلّ النماذج التمييزية، نظرا لضيق المقام، وإنّما حرصنا على تنويع الأمثلة حتّى نشير إلى تعدد الفئات التي تنضوي تحت

(15) ابن تغري بردي، «النجوم الزاهرة»، حيدراباد، ج 10، ص ص 153 - 154. وانظر موقفا مشابها للمقري في، «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب»، بيروت 1985، م 3، ص ص 139 - 140.

(16) Foucaut, «Dits et écrits: Les anormaux», Paris , 1994, tome 2, p 825.

«المختلف» إذ نجد الأسود، والدميم، والأعمى، والأعرج، والأعرابي، والبربري، والمخنّث، والعاقر، والخصي، والأقلف، وغيرهم.

وإذا تفحّصنا في المواقف التي تتخذ من المغاير سواء كان من داخل مجموعة الانتماء أو من خارجها، بدا لنا أنّها متنوعة ومختلفة من فرد إلى آخر، ومن فئة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر. ويمكن لهذه المواقف أن تتكرّس وتثبت، كما يمكن لها أن تتغير بعد حدوث علاقة اختلاط وطول صحبة بين الأنا والآخر.

وفضلا عن ذلك نجد مواقف يعبّر عنها أصحابها بصراحة مثل الاستعلاء، واحتقار الآخرين، وازدرائهم، ونعتهم بصفات مذمومة، والاستهزاء بهم، وفي مقابل ذلك نعثر على مواقف لا يفصح عنها الواحد بواسطة اللغة المنطوقة، وإنّما تكون ثاوية في تصرفاته، ولا نتبيّنها إلاّ بالتمحيص في مختلف الوسائل التعبيرية التي يلجأ إليها الفرد أثناء تعامله مع الغير.

فالمتأمّل في لغة الجسد ينتبه إلى إيماءات بالعين، وإشارات بالرأس، وأخرى باليد، أو غمز بالحواجب وغيرها من الحركات، والأفعال التي تصدر عن المرء لحظة لقائه المفاجئ بالآخر، والتي تنمّ عن فضول ورهبة.

وبيّن أنّ «تقنيات الجسد» تخضع لنفس المنطق سواء استهدفت المجذوم أو المخنّث أو المشوّه أو غير المسلم، وهي في كلّ الحالات تفضح نظرة الإنسان إلى المختلف عنه. إذ نجد الإعراض عن مشاهدة حالات الصرع، أو تجنّب رؤية المجذوم، أو رفض الاحتكاك به، أو الامتناع عن مصافحة المبروص، أو الأسود أوالعزوف عن مؤاكلة اليهوديّ إلى غير ذلك من الممارسات المنبثقة عن المعتقدات الكامنة في اللاوعي. فالعزوف عن النظر مثلا له علاقة بمعتقدات سحرية تؤمن بدور العين في نقل العدوى من

شخص إلى آخر. وواضح أنّ هذه المعتقدات تؤثر في سلوك القوم، وفي معاملاتهم مع غيرهم وتساهم بمقدار كبير في تحديد نمط علاقاتهم بمن اختلف عنهم بوجه من الوجوه.

وبالتدبّر في السلوك الاجتماعي الذي نعاينه في حياتنا اليومية يمكن أن نتفطّن إلى أمثلة أخرى توحي بما ترسّخ في المخيال الجمعي من آراء ومواقف بخصوص البرصان، والعرجان، والعوران، والمجذومين، والمرضى، واليهود والمسيحيين والمشركين وغيرهم نحو الامتناع عن التلفّظ بأسماء بعض الأمراض الخطيرة كالسرطان، ومرض فقدان المناعة [Sida]. فإذا ما اضطرّ المرء إلى ذكر نوع المرض، عمد إلى نطق الإسم مشفوعا بعبارات نحو «عافانا، وعفاكم الله»، «وقانا الله شرّه»، ونجد الأمر نفسه في لهجاتنا المحلية «بعيد الشرّ»، «الشرّ برا وبعيد» «اللطف»، و«حاشاك» التي يستعملها بعضهم عند حديثه عن اليهودي وغيرها من العبارات التي تعدّ بمثابة طقوس واقية [rite prophylactique] غايتها تحصين الإنسان من شرّ العدوى [17]، ومن المدنّس وتنزيهه من العيوب. ونلاحظ ممارسة شبيهة حين تحدث الملامسة العفوية بين السليم والمريض، أو حتّى بين المسلم واليهوديّ وتتمثّل في الإسراع بالاغتسال خوفا من «النجاسة». والغسل في مثل هذه الحالة طقس تطهيري [rite purificateur].

والواقع أنّ هذه الممارسات لا تدرك من خلال الخطاب لأنّها تتجلّى من خلال الفعل «العفويّ»، إذ يوجد إجماع خفيّ حاصل بين كلّ مجموعة انتماء حول طرق التصرّف مع المختلف. وبناء على ذلك، فإنّ الفرد يتخذ المواقف حسب ما ترسّخ في لاوعيه من نماذج عاينها في عائلته، ومحيطه، ومجتمعه، أو روايات تردّد ذكرها على مسمعه منذ النشوء،

(17) Rene Girard, «La Violence et le sacre», Paris, 1972, pp 52 - 53. Jean Caweneuve, «Sociologie du rite», Paris, 1971, pp 42 - 43.

وتكفّلت الثقافة بتجذيرها فيه. فلا يصدر سلوكه عن نية مسبقة، أو عن هدف محدّد، وإنّما يتصرّف بطريقة آلية. غير أنّ الدارس الحصيف بإمكانه تفكيك التصرّفات التي يصرّ أصحابها على أنّها صادرة «عن حسن نية» «ودون قصد»، كما يتسنّى له الاهتداء إلى البنى الذهنية المتحكّمة في اللاوعي الجمعي.

إنّ الخطاب المقنّع الذي يتظاهر فيه صاحبه بالشفقة والعطف على المهمّشين باستعمال عبارات من قبيل «مسكين» يكشف النقاب عن نظرة الأنا إلى المغاير، وعن العنف الذي يحكم العلاقات الاجتماعية. ويتجلّى هذا العنف من خلال التجريح، والاستهزاء، والتحقير، والاستنقاص، ومن خلال مختلف تقنيات الجسد كاستخدام النظرات الراجمة. ومهما كانت أشكال العنف، فإنّ ما نجم عنه اعتبار التمييز بين الناس قاعدة وإرساء الفروق بينهم مبدأ.

تنقسم كلّ المجتمعات إلى فئات بالاستناد إلى معايير الجنس، والعمر، واللون، والطبقة، والثقافة، والدين، والعرق، وغيرها. وهي بذلك تقيم نظامها بالاستناد على شبكة من المقابلات: رجل وامرأة، شيخ وشاب، مؤمن وغير مؤمن، صحيح ومريض، سويّ وشاذ ويترتّب على ذلك جعل المؤمن، والرجل، والصحيح، والسليم، والسوي، والجميل في المركز، واعتبار غير المؤمن، والمرأة، والمهزول، والزمن، والشاذّ في الهامش.

لقد عرضنا بعض النماذج العيّنية التي تكشف النقاب عن صعوبة تقبّل المختلف والتعامل معه مهما كان جنس اختلافه، ومعنى ذلك بداهة أنّ إقصاء المختلف دينيا ليس إلاّ الوجه الآخر لنفس العملة. إذ كيف يطلب ممن تربّى على استهجان الشاذ واستنقاص المرأة، والخوف من الشوهاء، والنفور من القبيح، وتهميش المغاير من داخل ثقافته أن لا ينبذ الذي يباينه في الديانة، ويختلف معه في الثقافة ؟

لقد أدّى حرص الجماعة الشديد على توحيد الجميع تحت خانة واحدة حماية للنظام وضمانا لطاعتهم للسلط إلى تركيز نموذج واحد ومن ثمّة بدت تجربة التعدد صعبة التأصيل. وبطبيعة الحال استبطن الفرد هذه القيم والمعايير وصار من المنافحين عن التنميط ومن المحترزين من التعدّد والاختلاف.

والحقّ أنّ هذه المواقف لا ترتبط بالحضارة العربية وحدها، إنّما هي ظاهرة معروفة في كلّ المجتمعات والثقافات والحضارات. فالمجتمع الإسبارطي على سبيل المثال كان من أشدّ المجتمعات انغلاقا، وكان لا يقبل المواطن إلاّ إذا كان جميلا وسليما وقويّ البنية. كما أنّه كان يعمد إلى التخلّص من المعوقين والمهزولين. وكان المجتمع الروماني يتصرّف بالمثل مع المواليد المصابين بعاهة من العاهات. وذهب أفلاطون إلى الدعوة إلى التخلّص من المعوقين لعدم حاجة المدينة إليهم، وأرسى المجتمع الهندي نظامه على الفصل بين طبقة الأشراف وطبقة المنبوذين، واعتبر العميان غرباء عن العالم الأرضي فرفض التعامل معهم. وكان المجتمع المزدكيّ الإيراني يمنع الزواج بالزمنى، وعملت مجتمعات أخرى على إبعاد المجنون خارج أسوار المدينة [18]، وارتأت وضع كلّ جسد مستعصي عن الضبط في السجن.

وبالنظر في الديانة اليهودية نتبيّن ممارسات إقصائية تجاه الزمنى. جاء في سفر الأحبار [13 / 45] «والأبرص الذي به إصابة تكون ثيابه ممزقة وشعره مهدولا ويتلثّم على شفتيه وينادي: نجس نجس. ما دامت فيه الإصابة، يكون نجسا، إنّه نجس. فليقم منفردا، وفي خارج المخيّم يكون مقامه». والملاحظ أنّ الكاهن مكلّف بعزل المبروص وإصدار الحكم بنجاسته.

(18) M. Foucaut, «Histoire de la folie à l'age classique», .Paris, 1972, p22.
Vinizia Fiorino ,«Voices of folly», in, «Political systems and definitions of gender roles». Edited by Katherine Isaacs, Pisa 2001, pp 179-190.

وهكذا يلوح أنّ مبدأ عزل المختلف أو إقصائه هو بمثابة قانون عام وثابت يضبط حركة الايديولوجية الجنسية، والعرقية، واللونية، والدينية، وغيرها مهما اختلف الإطار الزماني، والمكاني الذي يتحرّك فيه.

ويحقّ لنا بعد عرض هذه الأمثلة أن نتساءل عن خلفيات المواقف الاستهجانية التي تغلّبت على غيرها من المواقف وسادت إلى اليوم ؟

في مرتكزات المواقف

من بداهة القول إنّ الإنسان لا ينطق ولا يتصرّف إلاّ من خلال خلفيات معيّنة تعكس قيمه ومعتقداته وأساليب تعامله ومجالات تفاعله مع الغير، ومعنى ذلك أنّ للمواقف مسوّغاتها، ومرتكزاتها التي تدفعها نحو الانفتاح أو الانغلاق. فإذا نظرنا في مواقف النبذ والإقصاء والحذر لاح لنا أنّها ذات صلّة بالبنى الذهنية التي عرفتها المجتمعات القديمة، والتي كانت توجّهها عند تعاملها مع المختلف كالاحتراز من العدوى: عدوى المرض، أو الجنون، أو الخطيئة، أو الخوف من الموت. وهي مشاعر كانت مفهومة في سياق معرفي خاصّ ساد فيه التفكير الميثي، فكانت الأساطير المرجع المؤسس للنظام الاجتماعي، والمكرّسة لسلوك قوامه الخشية من الشاذّ والغريب لصلته بالمقدّس.

وقد مثّلت مواقف العزل احتياطات عملية اتخذت لوقاية الجماعة من بعض الأمراض الخطيرة، وهي بذلك شاهد على الدرجة التي بلغتها المعارف إذ قصرت العلوم عن تقديم حلول ناجعة للأوبئة، والأمراض، وغيرها من الأزمات التي عرفتها المجتمعات. بيد أنّ هذه البنى واصلت فعلها في الإنسان واستقرّت في وجدانه فجعلته يتصرّف وفق ما تمليه عليه من أوامر، ويلتزم بالقواعد السلوكية التي تضبطها. ففيم يتمثّل ذلك ؟

ليس جديدا أن نقول إنّ الانطباع الذي يرتسم في نفس المرء، منذ اللحظة الأولى يؤثر في نظرته إلى الآخر المغاير، وفي تحديد نمط علاقته به، وذلك لما لحاسة البصر من دور خطير في التقاط علامة المباينة وفي تقييم الآخر لحظة اللقاء. ولمّا كان المرء ينشد الحسن ويتوق إلى الكمال إذ «لا صورة أحسن من الإنسان المليح والوجه التامّ الخلقة، الكامل البنية» [19]، فإنّه يألف تكرر الصورة الواحدة على النفس ويحن إليها، ويستأنس إلى الشبيه، ويرغب في التواصل مع من يتنزّهون عن العيوب، ويكره من يذكّره بالنقص، والقصور، والقبح، ويخشاه لأنّ النقص، في نظره معيب والعجز مذموم، كما أنّه يهاب من يوحي إليه بقرب الموت.

هناك حينئذ دفقة شعورية تحكم الإنسان عند احتكاكه بالآخر المختلف، وتسيطر عليه وهي الخوف من العدوى حينها تصحو المعتقدات من مكمنها لتطفو على السطح، وتخرج من الذاكرة الجمعية لتتمظهر في الفعال وعلى الركح الاجتماعيّ.

ويسوغ القول إنّ معرفة المرء بالمختلف بناء احتلّت فيه صورة الجسد منزلة الصدارة، وتحكّمت فيه تحكّما مقيّدا بظرفية الزمان والمكان. وهي حصيلة عمل التنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد، فكما هو معروف يتشرّب الطفل، منذ النشوء المنظومة القيمية والتقاليد، والعادات والتمثلات الاجتماعية ويستبطن الأحكام المسبقة، ونظرة الآخرين له ثمّ يتصرّف بموجبها فينفّذ النواهي والأوامر المتجذّرة في لاوعيه، ويتحرّك وفق ما ترسّخ لديه من معايير وعادات وتقاليد منصهرة في روحه ومترسّخة في جسده على مرّ الزمن. وهو حين يتخذ موقفا من الآخر، إنّما يعبّر

(19) عبد الأمير شمس الدين، «الفلسفة التربوية عند إخوان الصفاء من خلال رسائلهم»، بيروت، 1988، ج 4، ص 194.

عن موقف الجماعة برمّتها، فكأنّ تاريخا وماضيا وجماعة بأكملها تتصرّف من خلاله.

تحدد الثقافة ملامح الفرد المرغوب فيه فتقدم تصوّرا للطفل المنشود. وهو : السوي، والوسيم، والصحيح، والشرعي. والأمر بالمثل بالنسبة إلى الأنموذج الأنثوي: فنجد المرأة الكاملة الأنوثة، والمطيعة، والصالحة والمتصفة بالخلال المحمودة. وتتولّى التنشئة الاجتماعية ترسيخ التمثلات الاجتماعية الخاصّة بكلّ جنس: مثال الأنوثة ومثال الذكورة فينخرط كلّ جنس في علاقات مع الجنس الآخر منسجمة مع البنى الذهنية المحددة للمثال العام الذي يجب الاحتذاء به، وتجذيره في المخيال الجمعيّ. وينتج عن ذلك إقصاء المختلف مثل المخنّث، أوالمسترجلة، والتشهير به، واستنقاصه، ولفظ كلّ فرد غير وفيّ للأنموذج «archetype» خارج البناء الاجتماعي باعتبار أنّ هذه الفئات تقف شاهدا على فشل التهذيب والتدبير، كما أنّها تهدّد النظام لخروجها عن النمط المرسوم، وإقدامها على التظاهر بالمباينة.

وبالإضافة إلى ما سبق يتأسس موقف التحقير على عدد من الأساطير التي تتخفّى في أردية دينية تتلاءم مع المستوى المعرفي الذي بدأ الدين فيه بفرض سيادته على الفكر. وإذا كانت الأساطير منتوجا جماعيّا، فإنّ الأيديولوجيات نجحت في توظيف بعض الأساطير لخدمة مصالحها مظهرة ذلك في لبوس دينيّ اجتماعيّ، مدعيّة أنّها تسعى إلى تحقيق تكتل جميع أفراد المجتمع، والحفاظ على الرأسمال الرمزي. وهكذا يتّضح أنّ الأساطير تضطلع بوظيفة تفسيرالظواهر الغريبة والعجيبة، وترسيخ العادات الاجتماعية، أي إقامة النظام الاجتماعي المطلوب.

ولا يغرب عن الذهن ما للرواسب، والمسلّمات من دور في انتهاج سلوك الإقصاء. إذ غالبا ما ينطلق الفرد من المسلّمات دون محاولة الفهم

والتحليل، ولا يضعها موضع شكّ، وتساؤل من قبيل إنّ المرأة ناقصة عقل ودين، أو إنّ الأسود ناقص التكوين، أو إنّ غير المسلم نجس، أو أنّ المجذوم نذير شؤم إلى غير ذلك من الآراء التي يعسر تغييرها من فرط إيمان الناس بصحتها.

ويمكن أن نفسّر سلوك النبذ، والتجنّب، والعزل في ضوء المصالح الاجتماعية التي تسعى كلّ مجتمعات الضبط إلى تحقيقها، من ذلك الحرص على حماية النظم من الفوضى والاضطراب، والعمل على تجانس العناصر، والسهر على مراقبة الجميع صونا للبناء الاجتماعيّ.

وللوصول إلى تحقيق هذه الأهداف تحتاج كلّ المجتمعات إلى تصنيف الناس حسب ثنائيات متقابلة تتماشى مع التصوّر الثنائي للكون: الغني والفقير، السوي، والشاذّ، السليم والعليل، الحضري والبدوي، المؤمن والكافر، الوسيم والقبيح، كما أنّها تحتاج إلى وضعهم في خانات محددة، ودوائر مقننة خوفا من تسرّب العدوى، وحفاظا على الحدود بين : المرض والصحة، الخاصة والعامة، الجمال والقبح، الصلاح والطلاح إلى غير ذلك من الثنائيات الضدية التي لا تقبل بالتعدد، وتخشى المنافرة والمباينة وتقدّس المشاكلة والموافقة. ومن خلال هذا التصنيف التراتبي يتمّ تنظيم علاقات الأسوياء بغيرهم تنظيما تراعى فيه خطورة تأثير المغايرين في النظام الاجتماعيّ بعد أن ثبت للجماعة أنّ المختلف شخص مزعزع للبنى والأنساق، ملوّح بخطر الفوضى.

وبناء على ذلك يكون التفكير الثنويّ مؤديا إلى العزل بين الأفراد، وإجراء مؤسسا للفوارق بينهم، كما يكون الإقصاء وإصدار الأحكام المعيارية بشأن الآخرين آلية من الآليات التي تستحدثها الجماعة للدفاع عن كيانها باستئصال كلّ شخص يتسرّب إلى البناء ليخلخله.

وغير خاف أنّ الثقافة تنهض بمهمّة تبرير النظام التمييزيّ وتقرّ الفروق وتسوّغها بدعوى تحقيق التواصل بين الجميع وهي حين تفعل ذلك تؤكّد أنّها أداة وصل بين الناس غير أنّها حين تلجأ إلى تقسيم المجتمع وإقامة الفوارق وتهميش الثقافات الوافدة، فإنّها تتحوّل إلى أداة تمايز وعزل مجسّدة بذلك التعسّف الثقافي.

يقودنا استجلاء مواقف الناس من المختلف إلى التنبّه إلى أنّ الاستهجان، قد يتمّ بطريقة واعية بدعوى إنجاز مصالح اجتماعية ويكون في هذه الحالة معزّزا بسلطة القانون، كما يمكن للنبذ أن يقع بشكل غير واع نتيجة مجموعة من العوامل، من قبيل إكراهات اللحظة، وضغوط الأحداث التي تجعل المرء منقادا تحت وطأة الاندفاع الشعوري نحو مشاعر الكره أو المقت التي تجعله يقصي الآخر، ويقطع جسور التواصل معه.

لقد ارتبطت المغايرة في العقلية البدائية والفكر الأسطوري بالشرّ والعداوة لصلتها بالمقدّس. فالمختلف يشكّل مصدر قلق بالنسبة إلى الجماعة وهو العدوّ الذي يمتلك قوى تدميرية وهو منبع الشرور، ومجلبة لغضب الآلهة ونذيركلّ شؤم، كما أنّه يمثّل اتحادا مع قوى الظلام والشرور ولذا تحتّم التخلّص منه.

ويشكّل المختلف مصدر قلق بالنسبة إلى الجماعة لأنهّ يخرجها من وضع الطمأنينةالناجم عن استقرار النظام وثبات الأحكام ومصداقية الحجج إلى وضع يتطلّب معالجة المعضلات وحسم المستجدات. فطرح حق المهمشين والشواذ، يهدّد مصالح وامتيازات وعادات وثوابت ورؤى لأنّه يحيل على التجربة الخاصّة والفردانية ومجال الشخصي، وهو أمر لا يرضي المجتمع الحريص على وحدة الفكر والسلوك والمصير.

لقد واجهت المجتمعات القديمة مشكلة المعوق والمجنون والخنثى والمخنّث ووضعه القانوني فاهتمت بحكم ممارسته لطقوس العبادة وذبيحته، ونظرت في إمامته، وفي قضائه إلى غير ذلك من المسائل التي خاض فيها الفقهاء. وتواجه مجتمعاتنا الحديثة قضية طفل الأنبوب والتناسخ البشري وتغيير الهوية الجنسية وغيرها من المشاكل الطارئة بسبب المغايرة.

ولمّا كان المختلف مزعزعا للنظام، مقوّضا للمنظومة القيمية، باعثا على القلق والحيرة، فإنّه أجبر على استعمال العلامات والرموز الدالة على عدم مشاكلته للجماعة، كما ألزم بإظهار شعار الاختلاف حتّى تتحدّد نمط العلاقة به. فالجنون، والتخنّث، والاسترجال له تمظهراته على الركح الاجتماعي إذ ثمّة سلوك وهيئة وأقوال وأفعال هي بمثابة علامات تيسّر على الجماعة تصنيف الفرد ضمن خانة محددة وفقها يكون التعامل معه، وعلى ضوئها ينبذ أو يتجنب. ولا غرابة في ذلك فبناء العلاقات الاجتماعية يقتضي توزيعا، وضبطا وتصنيفا، ووضوحا وغيرها من الإجراءات التي تنبه الفرد إلى هوية الآخر فيتصرف مع المغاير على حسب شروط التواصل المحددة سلفا دون تردّد أو شكّ.

وبالتأمّل في طقوس التطهير التي تخضع لها سائر الأديان من انضمّ إليها من المعتنقين الجدد ندرك مدى خوف الجماعة من كلّ وافد يمكن أن يربك النظام، ورغبتها في تحصين ذاتها من نجاسة غير المنتمين إليها. فلا يتم عبورهم إلى الدين الجديد إلاّ حسب شروط محددة، ولا يقع قبولهم إلاّ بعد تطهيرهم، وهكذا يولدون ولادة ثانية، معترف بها.

إنّ ما يسيطر على علاقة الأنا بالآخر المنتمي إلى دين مغاير هو الخوف من مغايرته لنا في المعتقد والطقوس والعلامات البارزة كشارة اللباس، وبما وصمته به جماعة الانتماء من علامات على الجسد كالختن

والمعمودية وغيرها. وليس الخوف هنا من الفرد في حدّ ذاته بقدر ما هو خوف ممّا يرمز إليه من مباينة في الثقافة : في البنى الذهنية، في نمط التفكير، في السلوك في نمط العيش إلى غير ذلك من مظاهر الاختلاف المادية، أو الفكرية.

فالمختلف دينيا إذا كان قارا في فضائه فإنّه يعدّ عدوّا سياسيّا يحتسب له حساب، ولكنّه حين يقتحم «الدار» ليقاسمنا الفضاء والرأسمال الرمزيّ، فإنّه يتحوّل إلى عدوّ مضاعف.

وممّا لا شكّ فيه أنّ العداوة الثقافيّة هي أشدّ من سواها، باعتبار أنّ المختلف دينيّا يخلخل النظام مثله في ذلك مثل الخنثى، أو الخصي لأنّه يطرح قضايا وإشكاليات بحكم موقعه العقدي، ووضعه القانوني، وانتمائه الثقافي، وكيفية تشكّل هويّته من ذلك مسألة الزواج والتوارث بين المسلمين وبين أتباع الديانات السماوية، والاختلاط في الأماكن العامّة وخاصة فضاءات التعبّد وغيرها من القضايا التي يثيرها التعايش بين المنتمين إلى ديانات مختلفة.

وبناء على ذلك فإنّ الخشية من المختلف دينيّا مرتبطة بكيفية انتظام هويتنا [20] ذلك أنّ الآخر هو علم على حضور هويّة مغايرة تزاحم هوّيتنا وتهدّدها بالتشظّي وتتسلّل إلى لبّ المنظومة الرمزية التي يلتفّ حولها جميع الأفراد فتزعزعها.

وعلاوة على ذلك ترتبط الممارسات النقوصية بالبناء الاجتماعي والنفسي للذات، وبالتمثلات الاجتماعية التي نملكها عن أنفسنا، وعن الآخرين. فنحن نحمل صورة إيجابية عن جماعتنا العضوية التي ننتمي

(20) «Pratiques sociales et représentations», sous la direction de Jean - Claude Abric, Paris, 1994, p16.

إليها، وهي صورة تتماهى مع الأنموذج : «خير أمّة أخرجت للناس». ويترتّب على أمثلة الذات، والاعتداد بالنفس رؤية المغاير من علو، ورفض إرساء علاقات نديّة معه. ويقوم هذا الموقف، في جوهره على منطق معياري يميل إلى إدانة الآخر، والتعامل معه من موقع الاشتباه في إنسانيته وبذلك يقع تكريس القيم التي تؤصل التفاوت بين الناس. والواقع أنّ هذه النزعة الاصطفائية المؤثرة في بناء علاقات التبادل مع الآخرين نزعة مشتركة بين أصحاب كلّ الديانات التوحيدية.

لا غضاضة من اعتماد المقاربة النفسية لاستقصاء الخلفيات الكامنة وراء مواقف النبذ، والتهميش وغيرها. فالإنسان، كما هو معروف إذا أحبّ نفسه أحبّ صورتها التي تبدو له مقترنة بالكمال ولذلك، فإنّه يبغض من ليس صورة له، أو شبيها. وهو أثناء قربه من الناس يبحث عن لذّة المشاهدة والاستماع وغيرها من اللذات غير أنّ المختلف لا يحقق له المتعة المنشودة، بل إنّه يبعث فيه القلق والخوف لتفرّده بما يباين الناس ولذلك ينبذه لأنّ «المخالفة سبب الاستيحاش، وعلّة النفور، وأصل المعاداة» [21].

ولأنّ المرء يبحث عن الكمال ويحرص على المناسبة والموافقة مع غيره، فإنّه يرسم للآخر صورة تستجيب لتطلعاته. وينتظر من الآخر أن يكون وفق الصورة التي نسجها له، وأن يلبي له الحاجات التي يتوقّعها منه، كما أنّه ينتظر منه أن يكون على قدر آماله وطموحاته. وعلى هذا الأساس، فإنّ سلوكنا تجاه المختلف نابع من تصورنا لذاتنا، وتصوّرنا للآخرين من حولنا وتصوّرنا لجماعة الانتماء.

نخلص إلى القول إنّ الموقف من الآخرلم يكن بالبداهة المزعومة، إنّما هو وليد البنى الذهنية، والتصورات التي تربعت على عرش المخيال، كما أنّه

(21) التوحيدي ومسكويه، «الهوامل والشوامل»، القاهرة، 1951، ص 179.

مرتبط بالتمثلات الاجتماعية التي نحتت شخصية الفرد، وتحكّمت في سلوكه، ورؤيته للذات وللآخر، وللكون.

والملاحظ أنّ موقف استهجان الآخر هو في عمقه مرتبط بالواقع الاجتماعي، والتاريخي، والنفسي، والسياق الفكري، والحضاري، وبالأساطير، والرموز، والخيال. وهو مؤشر على تصلّب الأنا، وعلامة على الانغلاق على الذات، وصون المصالح. فالمرء حين يصم المغاير بالدونية، إنّما يحاول إيجاد نوع من التوازن النفسي، ففي مقابل تقزيم الآخر تتضخّم الذات وتستعلي مجموعة الانتماء، والثقافة، والهويّة وغيرها من المكتسبات التي يفخر بها الشخص أثناء قربه من الآخر فتغمره حينذاك مشاعر الزّهو بالنفس، والإحساس بالامتلاء.

لا ريب أنّ هذه الممارسات الإقصائية هي وجه من وجوه المفارقة بين المقاصد التي احتواها القرآن والواقع التاريخي الذي مازالت تتحكّم فيه الأعراف والعادات والتقاليد المنحدرة من الحقبة ما قبل إسلامية ذاتها ممّا أدّى إلى تراجع القيم الثاوية في النص التاسيسيّ كالتراحم، والمؤاخاة، والتوادد، والإحسان، والعدل، وغيرها من القيم التي تمثّل جوهر رسالة الأنبياء لفائدة قيم دنيوية تظهر في لبوس دينيّ، والحال أنّها تخدم مصالح أصحابها المعنوية والمادية.

إنّ هذه المفارقة بين إسلام النصّ، وإسلام الواقع المعيش، بين إسلام الرسالة [22]، والإسلام التاريخي تبرهن أنّ للمجتمع إكراهاته وللنصّ أحكامه. فالنصّ نزل في مجتمع له أنساقه، وبناه، وموروثه الثقافي المشترك بين المجتمعات السامية على وجه الخصوص. وقد حاول النبيّ تغيير عادات الناس مؤكّدا على مسؤولية الفرد في كلّ ما يصدر عنه من

(22) ارجع إلى عبد المجيد الشرفي، «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، بيروت، 2001.

أقوال، أو أفعال، أو مواقف ولكنّ الجماعة لم تتقبّل أن يضمحلّ موروثها، فحاولت التصدّي لريح التغيير، وما أكثر الأمثلة التي توضّح مقاومة الناس للجديد الذي أتى به الدين.

وسرعان ما غيّبت هذه المعاني وشتتتها مقتضيات الاجتماع فتوارت بذلك روح التسوية بين الناس، وجلّ القيم الثورية التي جاء بها الدين الجديد لحساب الموروث القديم بعد أن نجح الواقع التاريخيّ في كثير من الحالات في طمس المقاصد الإنسانية، وتمكّن من رسم الحدود بين الفئات، وفصل المسلمين عن غيرهم،كما انه ألحّ على تفاوت المنازل، وكرّس ممارسات استهجانية عديدة، واعتبر السلطة والهيمنة والقوّة محور العلاقات الاجتماعية، ومعيارا للتمييز بين الناس، ومعنى ذلك أنّ النصّ لم يستطع التأثير في الواقع إلاّ بالقدر الذي سمح به المجتمع ذاته.

ويمكن أن نفسّر تصدّي المجتمع بشدّة لكلّ محاولات الخرق، والتجديد إلى حرصه على تجانس أفراده واشتراكهم في المنظومة الرمزية. ذلك أنّ الرموز أدوات معرفة وتواصل بين الناس، كما أنّها أدوات التماسك الاجتماعي. وإذا ما حدث إجماع بخصوصها، فإنّ ذلك يؤدي إلى إعادة إنتاج النظام الاجتماعي، أي إلى استمرار المجتمع، وكلّما تعرّضت المنظومة الرمزية إلى هجوم إلاّ وتمّ التصدّي له بعنف حتّى لا ينسف البناء الاجتماعيّ.

لقد حاولنا عرض بعض الأسباب الداعية إلى تبنّي مواقف الاستهجان والإقصاء، مؤكدين أنّها مواقف تظلّ مفهومة في نطاق المنظومة الاجتماعية، والدينية، والفكرية التي أنتجتها. وهي تجد مبرراتها وشرعيتها ووضوحها ومنطقها في السند الديني، وفي مبدإ أعلى يكاد يكون

متعاليا، وهو مبدأ الوحدة والجماعة الذي عبّر عنه عمر بن الخطّاب حين دعا إلى توحيد الطقوس بقوله : «يا أصحاب محمّد إنّه سيكون من بعدكم ناس إن اجتمعتم اجتمعوا وإن اختلفتم اختلفوا»[23]. وهو مبدأ استوعب الفروق والمقابلات وولّد نوعا من الانسجام في نطاق العمل على تماسك المنظومة. ولا يمكن التغاضي عن مسألة هامّة وهي أنّ هذه المواقف لها حدود خاصة مرتبطة بأنماط العيش السائدة في الحاضرة أو في البادية.

ولئن كانت هذه المواقف ملائمة للعصر الذي صيغت فيه وللمستوى المعرفي آنذاك ومشكّلة للثقافة السائدة في المجتمعات التقليدية، فإنّها لم تعد مواقف مناسبة لعصر تعالت فيه الأصوات الداعية إلى تجذير القيم التي نادت بها مواثيق حقوق الإنسان. فكيف السبيل إلى استبدال المواقف الاستهجانية، وتغيير النظرة إلى المغاير دينيا ؟

نحو إرساء قواعد الحوار بين الأديان

تبدأ التنشئة الاجتماعية، منذ الطفولة الأولى إذ يقوم الأهل عن قصد أو عن غير قصد بتشكيل الطفل وتكوينه وترسيخه بالمعتقدات، والمنظومة القيمية، والطقوس والموروث الثقافي،كما أنّهم ينقلون إليه المخاوف، والتطلعات، والأحكام المسبقة والأحقاد والضغائن وكذلك مختلف مشاعر الانتماء أو اللانتماء. وباكرا جدّا في المنزل، كما في المدرسة، وغيرها من الأفضية التي يتردّد عليها الطفل يحدث الاحتكاك والانخراط في علاقات التبادل مع الغير. فيشعره الآخرون بكلماتهم، ونظراتهم بأنّه فقير، أو أعرج، أو قصير القامة، أو طويل، أو أسود البشرة، أو شديد الشقرة، مختون، أو أقلف وسيم، أو دميم إلى غير ذلك من النعوت. وهذه

(23) الخرساني الإباضي، «المرجع المذكور»، ج1، ص 198.

الاختلافات، مهما كان حجمها هامّة أو بسيطة هي التي ترسم ملامح كلّ شخصية، وتشكّل تصرفاتها، وآراءها، ومخاوفها، وطموحاتها، ونظرتها إلى ذاتها وإلى الآخرين.

وتتمتّع التنشئة الاجتماعية، كما هو معروف بسلطة كبرى. فتمارس ضغوطا على الفرد حتّى يمتثل للمعايير، وتراقبه بصرامة منذ اللحظة التي يبدأ فيها بتلمّس خطواته نحو الفردانية فتضعه تحت قبضتها متخذة جسده مجالا لإعادة إنتاج النظام، وفضاء لممارسة سلطتها على الجميع [24]. ولمّا كان الأمركذلك، فإنّنا نذهب إلى أنّ تأسيس موقف إيجابي من الآخر المغاير ينبغي أن ينطلق من قراءة تفكيكية لنصوص التراث، وتحليل للبنى الاجتماعية والاقتصادية المنتجة للعلاقات المكرّسة للاستهجان، كما أنّ التأسيس يقتضي إعادة النظر فيما ارتسم في الذاكرة الجماعية من نماذج سلوكية تجاه المختلف وتوضيحها، والتأكيد على أنّ نشوءها كان مرتبطا بشروط اجتماعية، ومحكوما بأوضاع وحاجات وآمال ومصالح وصراع وتمثلات.

وهي مواقف لها تاريخيتها ومنطقها الخاصّ ومرتكزاتها وصياغاتها وخطابها ومرجعياتها وخلفياتها الإيديولوجية المتعددة. فحرص مجتمع الدعوة على التميز عن بقية الجماعات سواء كانت دينية أو غير دينية ليس مستغربا إذ كان المسلمون أقلية ضمن سكان الأمصار المفتوحة وكانت الخشية من الذوبان في العناصر العرقية والدينية الأخرى حافزا على استنباط علامات تميزهم عن غيرهم، وتشكل هويتهم إذ أنّ كلّ هويّة تبنى على التمايز [25].

(24) M. Foucaut, «Surveiller et punir», Paris, 1975.

(25) Renaldo Laddaga, «The uses of equality», in Trans, vol 1, n1, 1995, p3.

وفق هذا الطرح يتنزل كتاب عمر إلى النصارى المشار إليه سابقا. فما يبرر إلزام الآخر بشارات وأفعال وتضييق الخناق عليه هو الدفاع عن الذات وعن الهوية، وقد حدث ذلك في فترة تاريخية لها إكراهاتها. وليست هذه التصرفات من «الأسوة الحسنة» التي ينبغي العمل بها. والحقّ أنّ ما قام به المسلمون لا يختلف كبير اختلاف عمّا مارسه أبناء الديانات الأخرى.

ولمّا كانت المجالات الاجتماعية، وخاصّة الرمزية منها والقيمية، متصفة ببطء التطوّر والقدرة على مقاومة عوامل التغيير والتحوّل قياسا بالمجالات المادية، فإنّ تطوير نظرتنا إلى الآخر يتطلّب أناة وصبرا، ويتوقّف على معاضدة فواعل التنشئة الذين يمتلكون سلطة التأثير في الطفل إذ يصعب الإقلاع عن العادات المستحكمة، والمركوزة دون الاعتماد على سلطة الأهل والمربين والمعلمين وغيرهم. فإذا آمن هؤلاء بأهمية تحديث مضمون التنشئة الاجتماعية ومناهجها، وأقرّوا بأهميّة تعليم الناشئة النسبية الثقافية، وعملوا على تحريرهم من سلطة التعسّف الذي تمارسه الثقافة،، وركزّوا اهتمامهم على ما يجمع بين الناس ولم يبالوا بالعوامل التي تفرّق بينهم أمكن حينها التوصّل إلى تحقيق الغايات المنشودة.

إنّ طبيعة العصر الذي نعيش فيه تفرض علينا الإقلاع عن تبنّي مواقف السلف دون ربطها بمقاصد إنسانية. كما أنّه لا يمكن التعامل مع المختلف بنفس الطريقة التي كان يتعامل بها البدائيّ مع غيره ممن اعتبرهم كائنات لابشرية. ولعلّ الأزمات التي تعيشها الأسرة التي فوجئت بولد معوق، وصعوبة تقبّلها له هي علامة على فشل التنشئة التي قصرت عن تزويد الفرد بسلاح يواجه به مصيره، ولم تعوّده على تعدد النماذج، وإنّما حبسته في أطر منمّطة، وجعلته يؤمن بوضعه السكوني وبثبات موقعه.

إنّ فواعل التنشئة من أولياء ومعلّمين وغيرهم يتولّون صناعة الفرد، والتأثير فيه والهيمنة عليه بحكم امتلاكهم لجسده، وقدرتهم على السيطرة على فكره والنفاذ إلى أعماقه بواسطة الخطاب. فالطفل، كما نعلم يحاكي والديه ويقلّد المعلم ويتقبّل ما يقوله له الأستاذ، أو الشيخ في المسجد أو ما يصدر عن وسائل الإعلام، وغيرها من المؤسسات ومن ثمّة كان أساس تغيير البنى الذهنية معتمدا على هذه المؤسسات بالذات لأنّها قادرة بما لها من سلطة على تربية الأفراد تربية جديدة تنأى عن الاجترار وتراهن على المستقبل وتلحّ على الاحترام المتبادل والمعاملة بالمثل وتحرص على تنمية قيم الحرية والمسؤولية فيهم وتغيير نظرتهم إلى المختلفين عنهم جنسا ولونا وعرقا ودينا، وثقافة، وسلوكا. فالاختلاف مشروع والتنوع سنة كونية والتعدد عنصر إثراء.

ولا يمكن إغفال ما للتعليم من دور في بناء الشخصية، وقدرة على تثبيت البنى الذهنية، أوتغييرها. فالبرامج التعليمية، في معظم البلدان العربية تحافظ في قسم كبير منها على المسلّمات [Les postulats] والأحكام المسبقة، وتعتمد الرجوع إلى السوابق التاريخية منهجا، وتتجاهل المتغيرات في الحقول المعرفية المتعددة، ولا تعير بالا لثقافة حقوق الإنسان، وتصرّ على اعتماد منطق المركز والهامش، أي اعتبار هويّة الانتماء في المركز وإقصاء الآخر إلى الهامش.

وزيادة على ما سبق تخضع المؤسسة التعليمية الخطاب والمعرفة لمجموعة من الضوابط التي تكرّس قاعدة تهميش المغاير. فالمطلّع على نوعية المعرفة التي يتسلّح بها الناشئ يتفطّن إلى اعتماد المركزية في النظر إلى الظاهرة الدينية إذ يتمّ تدريس الدين الإسلامي وحده والتغاضي عن حقيقة تاريخية هامّة مفادها نزول الإسلام في بيئة متعددة الأديان

والثقافات والأجناس ومن ثمّة لا يمكن تفهّم الدين الإسلامي ببتر هذا الواقع التاريخي المتعدد.

إنّ هذا النوع من التعليم الذي لا يعوّد المتعلّم على النظر في كتب الآخرين، ويتعمّد إشعاره باستعلائه على الجميع يؤدي إلى انغلاق الفرد على حقيقة واحدة، والتوقّف عند كتاب واحد، وإحساسه بأنّه أفضل من سواه ودينه أحسن ورأيه الصواب عينه. ويستدعي السلوك الإقصائي في المقابل سلوكا مماثلا إن لم نقل زائدا مثلما حدث بين أتباع المذاهب من صراعات عصفت بالمجتمع لأحقاب طويلة وخلّفت نتائج مازلنا نتحمل تبعاتها إلى اليوم.

وإذا نظرنا في بعض المحاولات لإدماج تدريس اليهودية أو المسيحية في برامج التدريس، فإنّه تعليم ثانوي عاكس، في كثير من الحالات استعلاء الأنا في مقابل استنقاص الآخر المختلف دينيا. أمّا تدريس الأديان غير التوحيدية، فإنّه يبقى مقتصرا على إشارات عابرة إن لم نقل معدوما في كافة برامجنا التعليمية. ورغم تعالي بعض [26] الأصوات التي تنادي بفتح آفاق المعرفة الدينية، وتطوير مناهج الدراسات في هذا الحقل، فإنّنا إلى اليوم لم نر ظهور مؤسسة علمية مختصة تنهض بوظيفة تكوين الباحثين المسلمين القادرين على تدريس سائر الديانات التي يعجّ بها العالم.

إنّ كلّ جماعة دينية تحرص على تثمين عقيدتها وإنجازاتها وتسعى إلى تلميع صورتها وتجذير هويتها والحفاظ على خصوصيتها محاولة بناء الذات من داخل منظومتها دون اهتمام بمعرفة الآخر في العمق. بيد أنّ القول بالماهية الثابتة والهوية الصافية يؤدي إلى نبذ المختلف و إنكار مماثلة

(26) M. Talbi, «Dialogue interreligieux ou conflit religieux pour un Dialogue de temoiniage d'Emulation et de Convergence», in , Revue d Etudes Andalouses, N 14, 1995, pp 12-14.

منزلته لمنزلتنا، ومعنى ذلك استبعاد الآخر من مجال الحياة الكريمة، كما أنّ النزعة الاصطفائية ومركزية الأنا تجعل التعددية تجربة صعبة التأصيل.

من الثابت أنّ الدلالات النقوصية وآليات تهميش المختلف لا نجدها في البرامج التعليمية فحسب، وإنّما في تقسيم الفضاءات وانغلاق المؤسسات. فثمة مدارس للمعوقين ومدارس للصمّ، ومدارس للبكم، ومدارس للمسلمين وأخرى للمسيحيين، ومدارس للذكور، وأخرى للإناث. ويندر أن يحدث التواصل بين هذه المؤسسات الخاصة وبقية المؤسسات التعليمية الأخرى ممّا يؤكّد انغلاق جلّ المؤسسات التعليمية. وهو أمر يقيم الدليل على أنّ سلوك المرء إزاء المختلف ليس وليد المعتقدات والتمثلات والمنظومة القيمية فحسب، إنّما هو مرتبط أيضا بالإطار المؤسساتي، أي المؤسسات الاجتماعية، والتعليمية والقضائية، وغيرها. وعلى هذا الأساس يتعيّن فتح البرامج التعليمية على كلّ ما هو مختلف ومتعدد وهامشي ومغيّب ومسكوت عنه، وإعادة النظر في «هندسة» الفضاء الاجتماعي، والديني،كما يجب تعويد الفرد على تغيير جهازه الفكري والسلوكي عندما تتطلّب الشروط الموضوعية ذلك.

ولا يخفى أنّ الخطاب الصادر عن الجهات التي تمتلك سلطة الهيمنة على الناس من قبيل رجال الدين خطاب تصعب زحزحته لأنّه خطاب مؤسسة اقترن تعاليه بقداسة فعلية جعلت منه خطابا مهابا، ومن ثمّة لابدّ من تضافر جهود الجميع من أجل إرساء قواعد الحوار مع الآخر والتعامل معه تعاملا يراعي المنظومة القيمية التي أشادت بها جميع الرسالات، ومثّلت القاسم المشترك بينها. إذ ليس من قبيل الصدفة أن يتعرّض كلّ من «يسوع»، ومحمّد إلى السخرية والشتم والإيذاء، وأن ينعتا بالجنون، وأن يعملا مع ذلك على تقويم الناس بالموعظة الحسنة، وباللين. جاء في إنجيل لوقا : «لا تدينوا فلا تدانوا. ولا تحكموا على أحد فلا

يحكم عليكم». [6 / 37] وجاء في النصّ القرآني : «يا أيّها الّذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خير منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكنّ خيرا منهنّ ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب». [الحجرات 49 | 11] ولعلّ حثّ الدين المهمّشين على تقبّل الواقع الاجتماعي على أمل الخلاص القادم بتوظيف لغة رمزية لحلّ مشاكلهم الاجتماعية والنفسية، وحضور بعض الأصناف من المهمّشين نحو البرصان والعمي، والمشلولين وغيرهم في النصوص: التوراة والأناجيل والقرآن يطرح إشكالية مدى مسؤولية النصوص في تكريس الممارسات النقوصية أو الاستهجانية تجاه المختلف جنسا ودينا وعرقا وغيره ؟

إنّنا نذهب إلى أنّ تطوير المعرفة الدينية، وإرساء قواعد الحوار الديني، وممارسته ممارسة فعلية متجذرة في الحياة اليومية وعلى أرض الواقع المعيش لا يمكن أن يكون بمعزل عن تفكيك نظرتنا للآخر المغاير، وتغيير معاملتنا له، وطرح العلاقة بين الأنا والآخر طرحا إشكاليا يجدّد القضية ويضعها موضع سؤال ويحرج الضمير ويزعزع بديهياته وشرعيته وانسجامه ويدفعه إلى الإجابة عن الأسئلة المحرجة. وهو تمشي لا بدّ منه في سبيل تحقيق الاحترام المتبادل، والالتزام بأخلاقيات الحوار الدينيّ وتطويره وإلاّ تحوّل الحوار إلى فعل ظرفي محكوم بالضغوط التي يواجهها بعضنا. وهذا الصنف من الحوارات حوار متصنّع لأنّه لا ينبثق من رؤية شاملة للغيرية، وممارسة فعلية قاعدتها احترام المختلف والتعامل معه تعاملا إنسانيا. فجميعنا معرّضون في أية لحظة إلى تغيير الوجهة: من الصحّة إلى السقم، من الاستقامة، إلى الشذوذ، ومن الإيمان إلى اللاإيمان، من السلامة إلى الجنون وحتى من الذكورة إلى الأنوثة من منّا معصوم !

إنّ المختلف هو وجهنا الآخر هو ما يمكن أن نكونه ذات يوم بيد أنّنا لانستحضر إمكانية أن نكون على هيئة ما نحن عليه اليوم، ومن ثمّة

ينبغي النظر إلى الإنسان في جميع وجوهه، في كليته وسويته، في سطحيته وتقلباته، في محنته ورهاناته، في توتره وانشطاره.

ولا شيء بإمكانه أن يتغير داخل المجتمع الذي نريد منه أن يكون مؤمنا بثقافة الحوار وبحق الاختلاف طالما أنّنا لم نجدد طرق التربية، ولم نلحّ على أهمية زرع بذرة الإحساس بالمختلف في نفوس الناشئين ولم نمنح الآخر الحقّ في أن يكون مغايرا.

إنّ إرساء قواعد الحوار الديني لا يمكن أن يحدث في غياب رؤية إنسانية شاملة تقرّ بالغيرية وتحترم حق كل شخص في الكرامة متى شاءت الأقدار أن يكون مختلفا، أواختار أن يكون مختلفا في السلوك أوالهيئة، أوالجنس، أوالمعتقد ذلك أنّ «الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخير، وهو افتعال منه وإذا قيل: اختار إنسان شيئا فكأنّه افتعل من الخير، أي فعل ما هو خير له : إمّا على الحقيقة، وإمّا بحسب ظنّه» [27].

ليس الحوار الديني حلية نتجمّل بها في المناسبات الرسمية فمهما قلنا فإنّ الخطاب العلني يحاط دائما بآليات المراقبة والحصر والتقييد والحذف وغيرها من الضوابط التي نلتزم بها في حين أنّ الممارسة اليومية تنساق غالبا وراء عفو البديهة والسليقة والعادة. والحوار ليس موضوعا نتدارسه في المنابر الرسمية بقدر ما هو ممارسة وعلاقات تفاعل واختبار على أرض الواقع المعيش وضمن إكراهات اللحظة. فما فائدة الحوار طالما أنّه «كلام بكلام» دون فعال، أي دون مراجعة يقوم بها الفرد مع ذاته حتى يخرج من قوقعته ويتزحزح عن تمركزه. فالمقصود بالحوار الوصول إلى نوع من المراس الذاتي يقود الواحد إلى أن يغير ما بنفسه في العمق لكي يتماهى مع المختلف عنه.

(27) التوحيدي ومسكويه، «المرجع المذكور»، ص 223.

إنّ ممارسة الانفتاح، كما تقتضيه هذه الرؤية الإنسانية التي تقطع مع الثنائيات المتقابلة المعهودة وتلحّ على أنّ الآخر ليس ضدّا للأنا تعني أن يكفّ الواحد عن التعامل مع ذاته باعتبارها ذاتا مركزية قارة لكي يتعامل معها باعتبارها مشروعا للحوار وللتفاعل مع الغيروالدخول معه في علاقات التبادل. وتعدّ هذه العلاقة النقدية الصراعية بين المرء ونفسه، من منظورنا خطوة أساسية كفيلة بجعل المرء قادرا على تقبّل الآخر والاعتراف به. فهذا هو شرط الحوار الصادق الذي هو معاملة سواء بالمعنى القرآني. والسوية في المعاملة هي الإقرار بإمكان الاختيار وبحق الاختلاف. فأن تقرّ للغير باختلافه المشروع هو السبيل إلى الإئتلاف معه، وأن تطعن في حق الآخر في المغايرة معناه نسف الحرية والكرامة فلا مكان حينئذ للحوار.

ليست قضية التعامل مع المختلف عنّا جنسيا، أوعرقيا، أولونيا، أوإيديولوجيا، أوثقافيا قضية ثانوية، إنّما هي لبّ موضوع التفاعل مع الآخر المختلف عنّا دينيا ذلك أننا نعتبر التفاعل مع المختلف عنّا دينيا نواة صغرى منبثقة عن مركز وهو الاختلاف بجميع تجلياته. ولا يمكن في نظرنا الفصل بين تعاملنا مع الآخر المختلف عنّا سلوكا، وصورة، وهيئة، وجنسا، ولونا وبين موقفنا من المغاير لنا دينيّا.

ولا يكمن التغيير الحقيقي في عرض أفكار جديدة أو طريقة تفكير مغايرة بقدر ما يتصل بتبديل البنى وبتحوير الممارسات وتغيير السلوك وتثوير العادات والتصدي للتنميط المفقر والتماثل الخانق والتوق إلى بناء علاقة من نوع آخر مع الناس، والأشياء والكائنات. ولمّا كانت نظرتنا هي التي تحتجز الآخرين في انتماءاتهم الأضيق في أغلب الأحيان، فإنّ نظرتنا هي القادرة على تحريرهم أيضا.

وينبغي الإقرار بأنّ تغيير السلوك لا يتأتّى دون مجاهدة النفس باستمرار لتخليصها من التمثلات الاجتماعية الخاصّة بالمهمّشين والتي تبرر الممارسات النقوصية، كما يجدر بنا النظر في دلالات الفكر الميثي الخرافي التي شرّعت لمثل تلك المواقف الاستهجانية. وهي عمليّة نعترف أنّها تتطلب وقتا طويلا قبل أن تستقر النماذج الجديدة وتزيح القديمة المهترئة التي لم تعد تتلاءم مع روح العصر إذ لم يعد بالإمكان مواجهة الحداثة بمخيال بال وعقل قديم.

إنّ الاختلاف الديني جزء من كلّ، وفرع من أصل لا يواجه إلاّ بتغييرجذري في نظرتنا لأنفسنا وللكون، وفي تنشئة أبنائنا على قيم احترام كرامة الإنسان كاملة وتزويدهم بتعليم يتماشى مع طبيعة العصر الذي لا يؤمن بالانغلاق ويقرّ بالانفتاح ويحثّ على احترام حقّ الإنسان في الحرية والعدالة والكرامة. فليس هناك إنسان ونصف إنسان وليس هناك شخص كامل وآخر ناقص. وكلّ نظام قائم على المقابلة والتفاضل والتمييز إنّما هو نظام مكرّس للفوارق، مبغض للمساواة. ف «الناس يتساوون في الإنسانية التي تعمّهم» [28] إنّما هم مختلفون بداهة في العرض لا في الجوهر و«كلّهم إنسان لا يختلفون في الإنسانية ... وإنّما الاختلاف هو في العبارة ولا ضير إذ قد اتفقنا في المعنى». [29] ولاشكّ أنّ العودة النقدية إلى أصول مواقفنا ونظرتنا للمختلف تسمح بتأسيس وعي ديني حداثي تحرّري.

الخاتمة :

تمثّل الغيرية بناء متكاملا ومنهجا في التفكير، وفي النظر إلى الموجودات والأشياء والكون. ولا تتأسس على النفي وحده، كما يوحي

(28) التوحيدي ومسكويه، «المرجع المذكور»، ص 200.

(29) «رسائل إخوان الصفاء»، ج4، ص 91.

بذلك ظاهر تعريفها، بل إنّها تنهض على الإثبات. فالأنا قبل أن تنفي الآخرمطالبة بإثباته والإقرار بوجوده إذ كيف يجوز لها أن ننفي المعدوم !

إنّ كل نفي يقتضي بداهة تعيين المنفي والتعرّف عليه وفهمه والاعتراف به، ومعنى ذلك أنّ الذات تعيش حالة تردد دائمة، ونوسان، وتكون في صلتها بالآخر بين مدّ وجزر. ويرجع هذا التوتر إلى ما يفرزه تلازم النفي والإثبات من لبس بخصوص وضع الآخر بالنسبة إلى الأنا. فهو حينا شخص معترف به، وحينا آخر منبوذ ومهمّش، بل عدوّ.

وبالرغم من أنّ نفي المغاير يتمّ بصور متعددة فعليا ورمزيا إلاّ أنّه لا يصل إلى درجة النفي المطلق، وذلك لأنّ الذات تظلّ دائما بحاجة إلى الآخر. فالآخر هو المرآة التي ترى فيها الذات ذاتها، وعن طريق المقابلة والمباينة تتبيّن الأنا ملامح هويتها وخصوصيتها. ولّما كان الأمر كذلك، فإنّ المرء مضطر بعد نفيه للمغاير إلى صناعته من جديد وهذا إن دلّ على شيء، فإنّه يدلّ على اعتراف ضمني، وإقرار بأنّ وجود الآخر أساسي لأنّه من مقتضيات الأنا.

من الواضح أنّ التعامل مع الآخر يعبّر في جوهره عن لحظتين مختلفتين هما لحظتا النفي والإثبات المتصلتان اتصالا وثيقا بالحضارة العربية الإسلامية سواء تعلّق الأمر باستجلاء موقعها بالنسبة إلى الإرث الكتابي قبلها أو بالنظر في نصّها المؤسس.

وجماع القول إنّ قضية الحوار مع المختلف دينيا قبل أن تكون قضية غيرية هي بالأساس قضية ذات وهوية : قضية حوار مع الأنا، ومع الآخر ولكن من هو الآخر الذي نقرّ بوجوده وننفيه أليس صنيعة هويتنا ؟ ألا يعدّ المرآة التي نختار طوعا أن نتعرّى أمامها لنرى على صفحتها ذواتنا دون أقنعة، ونعي كينونتنا ؟